



## Systèmes de pensée en Afrique noire

5 | 1981

Le sacrifice IV

---

### Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) : Troisième partie

*The status of animals in the Gurma sacrificial system (Upper Volta) : Part III*

Michel Cartry

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/517>

DOI : 10.4000/span.517

ISSN : 2268-1558

#### Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

#### Édition imprimée

Date de publication : 30 mai 1981

Pagination : 195-216

ISSN : 0294-7080

#### Référence électronique

Michel Cartry, « Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) : Troisième partie », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 5 | 1981, mis en ligne le 04 juin 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/517> ; DOI : 10.4000/span.517

---

LE STATUT DE L'ANIMAL DANS  
LE SYSTEME SACRIFICIEL  
DES GOURMANTCHE (HAUTE-VOLTA)

Troisième partie (1)

par

Michel Cartry

Nous avons analysé (1978) certaines séquences d'un sacrifice gourmantché de type courant en centrant notre questionnement sur les transformations du corps de l'animal. Il s'agissait pour nous de comprendre comment ces transformations trouvaient leur origine dans un acte initial de lecture (2):

---

(1) Les deux premières parties de cette étude ont été publiées dans *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, cahiers 2 (1976) et 3 (1978).

(2) Le type de sacrifice que nous étudions ici comporte deux traits marquants, d'ailleurs indissociables, que nous voudrions rappeler: a) c'est le devin géomancien qui le prescrit et qui en fixe les principales modalités d'exécution; b) parmi les prescriptions du devin, celles qui fixent l'identité du (ou des) destinataire(s), d'une part, les noms des animaux sacrificiels, d'autre part, sont écrites sur un petit fragment de calebasse, au moyen de signes gravés. C'est à un sacrifice de ce type que les Gourmantché appliquent généralement le terme de *li-parli* (substantif tiré du verbe *padi*). Nous l'appellerons par convention: "le sacrifice d'attache". Sur le verbe *padi*, les Gourmantché ont forgé des noms composés qui permettent de désigner des formes différentes de "sacrifices d'attache". Les "sacrifices d'attache" les plus fréquemment prescrits sont le *padi'pienli* et le *padi'ta* et c'est spécifiquement à l'étude de ces rites qu'est consacrée cette série d'articles. Il existe chez les Gourmantché un autre type de rituel qui, par bien des traits, rappelle le "sacrifice d'attache". On y immole aussi des animaux et le principal destinataire y est aussi la puissance dite *bulo*. Le trait distinctif le plus marquant est l'absence d'une prescription préalable du devin et donc l'absence d'écriture. Après bien des hésitations, nous pensons aujourd'hui que ces rites sont également des sacrifices. Nous les étudierons ultérieurement sous la rubrique de "sacrifices cérémoniels". A leur propos, il arrive parfois que les Gourmantché emploient le terme de *parli*. Malgré l'incertitude du vocabulaire, la fonction et surtout l'enjeu des deux types de sacrifice ne sont jamais confondus. En parlant du sacrifice cérémoniel, on dit: "le devin n'a rien attaché, ce n'est pas un vrai *parli*".

la lecture de signes d'animaux inscrits sur une petite tablette d'écriture remise par un devin-géomancien. Nous avons conduit notre analyse en prenant pour exemple un rite où il n'y avait qu'un seul poulet à immoler. Dans l'exemple choisi, la petite tablette d'écriture du sacrificateur comportait trois signes de poulets dont un seul était barré, le dernier dans l'ordre de la lecture. Nous avons suivi le sacrificateur dans le détail de ses gestes et de ses paroles, depuis le moment où, tenant en main un poulet quelconque et lisant le signe barré, il présentait l'animal au *bulo* (1976, p.146, note 7 et 1978, pp.29-32) comme si cet animal était porteur des caractéristiques de l'animal représenté par le signe. De ce même sacrificateur, nous avons écouté les jeux de mots, observé le geste de l'immolation et le travail de mise en pièces de la dépouille. Nous l'avons accompagné jusqu'au moment du partage de la viande sacrificielle, terme du sacrifice. De la logique qui préside à ces différentes transformations, nous avons tenté de rendre compte en faisant l'hypothèse d'un devenir-signes de l'animal comme si sacrifier un animal, c'était sacrifier en lui ce qui cachait son existence d'animal signe.

Notre démonstration était restée inachevée. Qu'est-ce qu'un animal signe? Cela nous ne le savons pas encore. Nous avons clairement établi qu'entre le sacrificateur et le *bulo*, il y avait comme des "mots de passe" (des noms de couleur, d'une part, des verbes de mouvements d'autre part) et que ces mots, le sacrificateur devait les trouver dans des noms d'animaux lus sur des signes. Nous avons vu que ces signes gravés, le devin, pour les générer, devait en chercher l'origine dans la terre sous forme de figures géomantiques distribuées sur une plage de sable. Mais comment comprendre que le sacrificateur ou le sacrifiant (individu ou groupe), pour la réussite de son rite, dépende si étroitement d'une combinaison ou d'un montage de signes d'animaux? Pourquoi les figures géomantiques où s'originent les signes d'animaux de la calebasse sont-elles appelées des "poussins"? Que représentent ces mystérieux poussins que la terre aurait comme sortis de sa bouche? Ces différentes questions qui ont trait à la première genèse de l'animal-signes, nous les examinerons dans un prochain travail (3)

---

(3) Travail où nous examinerons en détail la façon dont le devin interroge la terre dans les séances de consultation où il cherche un sacrifice.

Dans notre précédent article (1978), analysant un exemple simple de "sacrifice d'attache" de forme *padi'ta*, nous avons laissé sans interprétation une séquence importante du rite. Il s'agissait de la séquence inaugurée par la lecture du premier signe, celle où le sacrificateur, tenant dans ses mains un oeuf de poule, en répandait progressivement la substance sur le *bulo*. Cette opération sur l'oeuf, on s'en souviendra, il faut nécessairement qu'elle soit accomplie et il faut toujours qu'elle le soit avant l'acte même de l'immolation. Cela vaut pour tous les cas de "sacrifice d'attache" de forme *padi'ta* et non pas seulement pour ceux où -comme dans l'exemple décrit- il n'y a qu'un unique poulet à immoler. Mais on se rappellera également que dans les "sacrifices d'attache" de forme *padi-pienli*, qui toujours excluent l'acte d'immolation, l'opération sur l'oeuf intervient aussi dans tous les cas, mais cette fois non au titre d'un rite qui appellerait un rite d'immolation subséquente, mais comme une action en laquelle serait toute entière contenue l'acte du sacrifice (l'acte de *padi*).

Dans tous les "sacrifices d'attache", l'opération faite sur l'oeuf est toujours nécessaire, que cette opération soit suivie ou non d'une immolation. D'où vient cette nécessité? Pourquoi l'acte de vider un simple et unique oeuf de poule contient-il déjà l'acte du sacrifice? Qu'est-ce qu'on sacrifie dans l'oeuf? Pourquoi dans le *padi'ta* cette action précède-t-elle toujours l'immolation? Dans le présent article, c'est l'examen de ces questions qui va d'abord retenir notre attention. L'action faite sur l'oeuf doit nous apprendre quelque chose d'essentiel sur le problème de la mise à mort dans le sacrifice. Elle doit aussi nous permettre de comprendre la position singulière qu'occupe le taureau dans le système sacrificiel des Gourmantché. Quand un taureau est sacrifié chez les Gourmantché, c'est toujours le chef qui est l'officiant du rite. Mais le taureau est par ailleurs le seul animal dont on puisse dire qu'il est impossible de le sacrifier sans le mettre à mort. Avec cet animal, c'est comme si l'acte de sacrifier et l'acte de mettre à mort se recouvraient complètement. Contrairement aux autres quadrupèdes (ovins, caprins), nous verrons qu'on ne peut le "sacrifier dans l'oeuf". Dans le prolongement de cet article, nous tâcherons de montrer que ce qui est en jeu dans la mise à mort sacrificielle du taureau met aussi en jeu la façon dont on appréhende, dans cette société, la relation du

chef à sa propre mort.

### *Le sacrifice de l'oeuf*

Des opérations que le sacrificateur doit faire sur l'oeuf, on pourrait dire qu'elles sont comme programmées sur le morceau de calebasse que lui a remis le devin. Comment se présente ce programme ? Quand nous le saurons, nous pourrons alors décrire plus facilement l'ensemble geste-paroles qui est lié au rite fait sur l'oeuf.

Sur le morceau de calebasse, rappelons-le, on distingue plusieurs signes d'animaux : toujours des signes liés à des variétés de poulets sacrificiels, parfois aussi des signes correspondant à des quadrupèdes. Si certains de ces signes (au moins l'un d'entre eux) sont barrés, c'est qu'on a affaire à un *padi'ta*. Si aucun signe n'est barré, il s'agit d'un *padi'pienli*.

Le nombre de signes et leur distribution dans la série varient en fonction des cas puisque c'est le devin-géomancien qui, pour chaque cas, combine les signes et qu'il le fait en fonction des messages variables donnés par l'oracle de la terre. L'étude systématique des règles que suit le devin pour réaliser les combinaisons sortirait du cadre de ce travail. Néanmoins quelques règles simples peuvent être mises en évidence. Pour que l'énoncé de ces règles n'apparaisse pas trop abstrait au lecteur, nous reproduisons cinq exemples de combinaisons trouvées sur cinq morceaux de calebasse associés à cinq "sacrifices d'attache" de forme *padi'ta* (4).

---

(4) Rappelons qu'il n'y a qu'un seul signe pour chaque espèce de quadrupède, alors qu'il n'y en a pas moins de 19 pour l'espèce poulet. Sur notre figure, les lettres P, C et M remplacent les signes respectivement associés au poulet, à la chèvre et au mouton. Nous avons affecté la lettre P d'un indice numérique. Les variations d'indice indiquent des variations de signes pour la même espèce poulet. Quand le même indice réapparaît dans plusieurs combinaisons, cela signifie qu'on a affaire au même signe. Sur les règles -complexes- qui président à la distribution des 19 signes de poulets, une étude est en cours. Des exemples reproduits sur la figure 1, nous avons volontairement exclu celui où l'on trouvait le signe associé au taureau.

←  
sens de lecture

		<del>P(3)</del>	P(2)	P(1)	1
	<del>P(12)</del>	P(10)	P(1)	P(9)	2
	<del>e</del>	<del>P(8)</del>	P(13)	P(12)	3
<del>e</del>	<del>P(8)</del>	P(7)	P(4)	P(5)	4
<del>H</del>	<del>P(9)</del>	P(4)	P(8)	P(2)	5

fig.1

Les règles énoncées ci-dessous valent pour chaque combinaison :

- Le même signe ne se répète jamais.
- On trouve nécessairement des signes de poulets et, aléatoirement, des signes de quadrupèdes.
- Les trois premiers signes sont toujours des signes de poulets.
- Les deux premiers signes ne sont jamais barrés.
- Le premier signe barré n'est jamais un signe de quadrupède, mais toujours un signe de poulet.
- Le signe pour le mouton et le signe pour la chèvre n'apparaissent jamais ensemble.

A chacun de ces signes, un nom est associé. Les noms associés aux signes de poulets se présentent apparemment comme des termes descriptifs empruntés au vocabulaire de la basse-cour et permettant de connoter avec précision, au regard de la couleur des plumes ou de caractéristiques anatomiques remarquables, diverses variétés de poulets (ainsi, "un poulet rouge porteur d'une huppe"). Nous avons montré en détail (1978, pp.35-40) que ces noms ne nomment pas des animaux d'élevage mais des animaux "dont l'existence n'aurait d'autre réalité que celle de signifier".

Nous pouvons maintenant décrire l'opération faite sur l'oeuf. Cette opération commence quand les libations sont terminées (libations d'eau simple, suivie parfois d'une libation de *sala*). Le sacrificateur se saisit d'un oeuf de poule. Il le garde un instant dans sa main gauche tandis que de l'autre main il prend le couteau sacri-

ficiel. On entend alors la formule clef du sacrifice, celle qu'il a prononcée pour la première fois avant de faire sa première offrande et qu'il devra réénoncer à chaque fois qu'il sera sur le point de faire une nouvelle offrande au *bulo*.

"Je suis revenu pour Nème fois

Je vais m'agenouiller encore"

Le sacrificateur s'adresse au *bulo*. Ce qu'il lui dit dans les toutes premières paroles qui suivent la formule de l'agenouillement contient comme une double assertion. Alors qu'il a dans les mains un oeuf, il lui dit d'abord qu'il a pour lui un poulet. Mais après cette affirmation d'existence, c'est du poulet dans sa quiddité dont il est question. Ce poulet, en effet, il le présente comme s'il était celui-là même qui correspond au premier signe du morceau de calebasse. A ce moment précis, le sacrificateur a lu le premier signe et c'est sur ce signe qu'il trouve le nom qu'il convient de donner au poulet (5). Si le premier signe du morceau de calebasse avait été (1er exemple, fig.1) "un poulet rouge porteur d'une huppe", les paroles que nous venons de résumer auraient été les suivantes :

"Je suis revenu pour la Nème fois

Je vais m'agenouiller encore

Je tiens un poulet

C'est un poulet rouge porteur d'une huppe

Regarde ce poulet

C'est un poulet rouge porteur d'une huppe..."

Après ces premières paroles, le sacrificateur se met à frapper la terre en cadence avec le manche de son couteau sacrificiel. En même temps, il invoque tour à tour Dieu et la Terre. A Dieu il demande pardon pour l'usage qu'il va bientôt faire du couteau, employant la même formule que celle qu'il prononcera avant d'immoler le premier animal. Quant à la Terre, si elle est invoquée en ce moment précis, c'est comme puissance oraculaire. Le sacrificateur l'interpelle pour lui rappeler son rôle : c'est elle, la Terre, et non lui, le sacrifiant, simple

---

(5) Il arrive parfois que l'un des acteurs du rite sacrificiel lise les signes du morceau de calebasse à la place du sacrificateur et qu'il les dicte à ce dernier.

exécutant, qui est à l'origine de l'acte qui est en train de s'accomplir ("ce n'est pas nous qui pensons ça! c'est toi, Terre-sable qui nous a dit").

Avec la pointe de son couteau, il brise la coquille de l'oeuf en son sommet, y ménage une ouverture, et détache de la substance de l'oeuf un petit fragment qu'il projette sur le *bulo*. C'est au moment même où il fait ce dernier geste qu'il s'adresse à nouveau au *bulo*. Que lui dit-il? Alors qu'il lui offre des morceaux d'oeuf, il l'invite à prendre le poulet qui correspond au premier signe. Ce même poulet qui était d'abord simplement présenté, il est maintenant donné.

Sur le nom du poulet, il se livre alors à des jeux de mots. Il s'agit des mêmes jeux de mots que ceux que nous avons rencontrés lorsque nous décrivions la séquence où le sacrificateur tenait en mains un poulet réel. Là aussi il alterne vœux, conjurations et imprécations en construisant ses formules avec des verbes tirés du nom du poulet. Pendant qu'il parle, il tourne et retourne la pointe de son couteau dans l'oeuf comme pour mélanger le blanc et le jaune. De temps à autre, il répand à nouveau sur le *bulo* un peu de substance. Ces gestes de mélange et de versement, il les alterne jusqu'à épuisement de ses jeux de mots sur le nom du premier poulet (6).

Le premier acte de l'opération faite sur l'oeuf est maintenant terminé. Avec le même oeuf, commence le second acte.

Le sacrificateur se tait un court instant, juste le temps qui est nécessaire pour lire sur le morceau de calebasse le second signe de poulet. Puis c'est la reprise de la prière. Vient d'abord comme tout à l'heure la formule liée à l'agenouillement. Il s'agit ensuite de présenter au *bulo* le poulet qui correspond au second signe. Pour cette présentation, il usera de la même formule. Seul changera le nom du poulet présenté. Dans l'exemple I (Figure I), on aurait eu:

---

(6) Pour "un poulet rouge porteur d'une huppe" (Fig. 1, 1er exemple), les paroles prononcées dès le 1er versement de substance auraient été les suivantes: "Prends ce poulet rouge porteur d'une huppe. Déporte de nos têtes tout ce qui est mauvais et transporte-le au loin. Apporte sur ta tête..."



"Je suis venu m'agenouïller encore  
 Je tiens un poulet  
 C'est un poulet au coeur noir  
 Regarde ce poulet  
 C'est un poulet au coeur noir..."

Du même oeuf, il prélève encore un peu de substance. Il la répand sur le *bulo* et dans le même temps invite ce dernier à prendre le poulet qu'il vient juste de présenter (par exemple "le poulet au coeur noir"). Puis, c'est à nouveau la série de jeux de mots, mais, cette fois, construits sur le nom du second signe (par exemple: "noircis le coeur de mon ennemi..."). La gestuelle est la même que précédemment. Il répand, puis mélange, puis répand à nouveau. Si les signes non barrés de sa calebasse ne sont qu'au nombre de deux (exemples 1 et 3), le sacrificateur, sachant qu'il n'a plus à mettre en réserve de substance pour un troisième poulet dans l'oeuf à présenter au *bulo*, n'hésitera pas à prélever et à répandre largement jusqu'à épuisement de l'oeuf. Lorsqu'il aura fini de décliner ses jeux de verbe, il reposera l'oeuf à terre, lira le troisième signe (le premier signe barré), puis, dans les mains d'un enfant assis à ses côtés, prendra un poulet vivant. Mais si le troisième signe du morceau de calebasse est encore un signe de poulet non barré (exemples 2,4,5, Figure I), il devra présenter et offrir au *bulo* un troisième poulet dans l'oeuf. C'est du même oeuf qu'il tirera encore un peu de substance pour la verser au *bulo*, tout en construisant ses jeux de mots sur le nom du troisième signe.

La séquence que nous venons de décrire s'intercale entre des rites de libation et le rite d'immolation d'un ou de plusieurs animaux. Le versement d'eau inaugure le rite sacrificiel du *padita*. D'autres libations suivent, celle du *sala* d'abord, celle du *yonandili* ensuite (diverse catégories de mélanges d'eau et de farine de mil). L'analyse de ces rites de libation sortirait du cadre de ce travail. A propos du versement du *yonandili*, il nous suffira présentement de faire observer que dans les formules de la prière qui lui sont associées, on relève des imprécations contre l'ennemi où le vœu de destruction prononcé contre lui se dit avec des termes qui évoquent le concassage des grains de mil sur la meule. A ce moment du rite, tout se passe comme si le geste de la femme meurtrissant le grain de mil

pour en sortir la farine de *yonandili* fournissait le modèle de toute visée de destruction. Mais avec l'opération faite sur l'oeuf, le thème de la destruction surgit dans le rituel avec encore plus de netteté. Casser l'oeuf, le vider, en répandre la substance sur le *bulo*, autant de gestes qui sont vécus par les acteurs du rite comme un acte de violence, une violence faite à la vie. Nos informateurs le disaient explicitement: "avec l'oeuf, c'est grave... on s'en prend à la vie... on tue". La prière même du sacrificateur confirme bien, qu'en cassant l'oeuf, on s'approche de la limite que le meurtrier franchira. Avant de briser la coquille, l'officiant devra demander "pardon pour le couteau"; c'est la même formule dont il se servira quand il devra immoler le premier animal.

Que l'opération faite sur l'oeuf mette en jeu de la mise à mort, le rituel dit *tampugu* (1978, p.28) nous en apporte une confirmation indirecte. Il s'agit d'un rite qui est aussi prescrit par le devin-géomancien à partir d'une parole extraite de la terre. L'espace du rite est ici la propre chambre de l'intéressé. La posture corporelle que prend ce dernier reproduit celle qu'il prendrait face à un chef. Il doit se tenir accroupi, la tête penchée vers la terre. L'intéressé, tout en priant, saupoudre de cendre la partie du sol de sa case où repose sa natte (ou son lit). Avec la cendre, il trace des lignes sur le sol, trois lignes pour se protéger, et trois lignes pour faire venir vers lui d'éventuels bienfaits. Puis il ramasse la cendre, en fait un petit tas et, par trois fois, s'en couvre le front (7). Ainsi il fait acte de soumission, comme un sujet devant son prince, envers son *ngali*, son *yemiali*, son *yenu*, son *cabli*(8).

---

(7) Le terme de *tampugu* vient de *tama*, sable, et de *pugi*, verbe qui désigne l'action de se prosterner devant le chef.

(8) Le *ngali*, c'est l'ancêtre qui s'est "réincarné". Le *yemiali*, le *yenu*, et le *cabli* sont des "instances de la personne" liées au choix prénatal. Pour ces notions difficiles, on pourra se reporter à notre étude "Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché" in: *La notion de personne en Afrique noire*, ouvrage édité par G. Dieterlen (Paris, CNRS, 1973).

Pendant longtemps nous avons cru que ce rite était une variante de rite sacrificiel. Sur un point extrêmement important, il ressemble en effet à un "sacrifice d'attache". L'officiant du *tampugu* se guide sur un morceau de calebasse couvert de signes, et il en fait le même usage que le sacrificateur. A certains endroits de sa prière, il invite la puissance--ici le *ngali*--à prendre des animaux (ici exclusivement des poulets), et il le fait dans les mêmes termes que ceux qu'il utiliserait s'il tenait réellement en main l'animal qu'il offre. Comme dans le "sacrifice d'attache", il construit des "noms de passe" sur les noms d'animaux qu'il lit sur les signes de la calebasse. Au niveau de l'acte de parole, tout se passe donc de la même façon que dans un "sacrifice d'attache". Mais il y a pourtant une différence essentielle. Lorsqu'il présente les poulets à son *ngali*, l'homme du *tampugu* n'aura jamais en main ni oeuf ni animal vivant.

Tant que nous n'avions pas vraiment compris la portée de l'opération faite sur l'oeuf dans un "sacrifice d'attache", nous pouvions minimiser l'écart qui existe entre le *tampugu* et le "sacrifice d'attache" dit *padi'pienli*. Dans le *padi'pienli*, il n'y a pas d'animal réel mais seulement un oeuf. Que la présence d'un simple oeuf de poule dans ce dernier rite suffise à mettre en jeu une problématique de la mise à mort, cela devint pour nous un fait certain le jour où enquêtant sur le *tampugu* et nous demandant pourquoi le rite fait sur l'oeuf en était absent, nos informateurs répondirent: "Ici, tu ne peux pas tuer... tu cherches seulement à défendre ta vie. Si tu donnes du sang ou de l'oeuf à ton *ngali*, tu vas mourrir..."

Si le rite du *tampugu* ressemble au "sacrifice d'attache" par le fait qu'on y offre des animaux-signes, il s'en distingue absolument par l'absence de tout acte--réel ou symbolique--de mise à mort.

Mais il existe chez les Gourmantché un autre rite qu'au début de nos enquêtes, nous avons également tendance à confondre avec le "sacrifice d'attache". Ce rite, c'est celui que nous avons convenu d'appeler "sacrifice cérémoniel". Du "sacrifice d'attache" de type *padi'ta*, il se rapproche par les traits suivants:

--Il comporte nécessairement la mise à mort d'au moins un animal.

--Le corps de l'animal fait l'objet du même traitement  
(Après la découpe, ce sont les mêmes parties qui sont  
déposées sur l'autel).

--L'animal ainsi traité est offert à un *bulo*.

Il se différencie radicalement du "sacrifice d'attache" de type *padita* ou de type *padi'pienli* par deux caractéristiques essentielles:

--Il exclue le sacrifice de l'oeuf (Après la libation, on  
procède immédiatement à l'immolation de l'animal).

--L'offrande de l'animal n'y est jamais médiatisée par des  
signes d'animaux lus sur un morceau de calebasse gravée.

Nous avons déjà donné quelques indications sur le sens de la coupure que font les Gourmantché entre le "sacrifice d'attache" et le "sacrifice cérémoniel" (1976, pp. 153-154). Si nous arrivons à préciser ce point, notre enquête sur le sacrifice de l'oeuf pourra peut-être progresser.

Du sacrifice qui se fait sans morceau de calebasse et sans oeuf, les Gourmantché disent, "Ce n'est pas un vrai *parli*, c'est un *badu*." Au sens strict du terme, *badu* désigne certaines cérémonies collectives. On applique notamment ce terme à la fête d'offrande des prémices de la récolte, à la cérémonie de mariage d'une fille aînée ou à l'ensemble des rituels qui sont accomplis à l'ouverture du "camp" d'initiation des jeunes gens. Parmi les nombreux rites qui sont célébrés lors de ces cérémonies figure toujours un sacrifice collectif fait à un *bulo*. Le fait que les Gourmantché emploient également ce terme de *badu* pour désigner ce seul sacrifice montre bien qu'à leurs yeux ce rite, dans sa nature et sa fonction, est ici inséparable du complexe cérémoniel où il prend place. Mais s'il en est inséparable, c'est que le temps où s'inscrit l'ensemble de la cérémonie *badu* est un temps qualitativement différent du temps ordinaire du point de vue du rapport qu'on entretient avec le monde, avec les *buli*, et avec les ancêtres.

L'idée que les Gourmantché se font de l'efficace d'un rituel et, en particulier, de l'efficace du sacrifice est fondée sur une théorie cosmogonique. Selon cette théorie que nous commençons seulement à entrevoir, l'action rituelle ne peut avoir d'effet que si elle s'ac-

corde aux variations du rythme du monde où sont pris les astres (9), les saisons, les plantes, les vivants et les morts. Des jours où sont célébrées les cérémonies dites *badu*, les Gourmantché disent qu'ils sont "des jours que Dieu a séparés pour lui seul" (10). Ce qui s'accomplit en ces jours, ce sont "les choses du monde" (*dündli a bonya*). En ces jours, ajoutent-ils, "chacun sait ce qu'il doit faire". Tout se passe comme si l'intervention des agents des rites, la manipulation des objets, l'énoncé des paroles, l'investissement des lieux, tous ces éléments du rite répondaient alors à un schéma d'action pré-établie, fixée, dans une sorte de "code liturgique" (Cartry, 1976, p. 153). Mais ce qui vaut pour le scénario de la cérémonie dans son ensemble vaut aussi pour celui du sacrifice. A la fête des prémices, le chef de village, en présence d'une partie importante des villageois, doit offrir le nouveau mil à "l'arbre-fétiche" principal du village (Il s'agit d'une catégorie de *bulo* dit *do'nakpambu*) (11). Après une libation de *sala* (bouillie de mil d'une blancheur éclatante), il sacrifie successivement un coq blanc, un mouton blanc et un taureau blanc. Un peu plus tard, tous les aînés de lignage du village, chacun séparément devant la maison du lignage, doivent également offrir le nouveau mil à leurs *buli* respectifs, ceux qui symbolisent l'unité du lignage. Chacun fait une libation de *sala*, puis sacrifie un coq blanc. Pour tous ces sacrifices, il n'y a pas de consultation divinatoire préalable (12). Les *buli* auxquels il faut sacrifier, les ancêtres auxquels il faut s'adresser pour atteindre ces *buli*, les lieux du sacrifice, les victimes qu'il faut immoler, sont déjà prédéterminés dans le "code liturgique". Pour tous ces éléments du rite, il n'y a pas à extraire une parole de la terre, pour un choix à faire entre plusieurs possibles.

---

(9) D'une enquête récente, il ressort que l'on doit pouvoir classer les rites gourmantché en fonction de l'idée qu'on se fait de ces variations cosmiques.

(10) Le terme *badu* vient d'un verbe qui signifie "séparer" au sens de se séparer d'un épi. De ce verbe vient aussi le nom *bado* qui signifie "chef".

(11) Ce *bulo*, associé à l'arbre *Azalia Africana*, est censé "réunir le ciel et la terre" (1978, p. 30).

Pour le sacrifice qui est accompli lors de la cérémonie de mariage d'une fille aînée, on retrouve le même principe de codage. Ce sacrifice est fait dans la maison de lignage de la jeune femme et cela au matin même du jour où elle s'apprête à la quitter pour aller rejoindre la maison de lignage de son mari. Ce jour est aussi un jour que "Dieu a séparé". Pour la détermination des *buli* et des ancêtres, comme pour celle des victimes, les protagonistes du rite sacrificiel n'ont pas eu besoin de s'engager dans un travail préalable de recherche divinatoire. Le destinataire du sacrifice, chacun le connaît. C'est le *bulgno'bulo*, "le *bulo* de la porte" de la maison de lignage de la jeune femme. Il n'y a pas d'autres "fétiches" possibles, car le "*bulo* de la porte", et lui seul, est voué à cette fonction d'avoir à assurer le transfert de la procréation du lignage de la future épouse à celui du futur mari. Ce *bulo* n'a d'ailleurs pas d'autre fonction. Mais comment va-t-on faire parvenir la victime sacrificielle? Chacun sait que, cette victime, le "*bulo* de la porte" ne peut la recevoir directement de la main des vivants de la maison. Entre les vivants et le *bulo*, il faut la médiation de certaines catégories de morts de la maison, les morts devenus ancêtres. Là encore, la question ne se pose pas d'opérer un choix parmi les ancêtres. Il serait "sacrilège" de ne choisir comme intermédiaire que l'ancêtre d'un seul des groupes constituants du lignage. Dans ce transfert de procréation, tous les groupes sont impliqués et, par l'existence même de son nom, c'est ce que vient rappeler en permanence le *bulo* lui-même. Comment pourrait-on oublier un seul ancêtre sans mettre en péril les "mouvements d'entrées et de sorties" des femmes dans l'échange matrimonial entre les lignages. Au moment du sacrifice "pour la femme", on commencera par invoquer le fondateur de la maison de lignage; puis en suivant l'ordre de la filiation, on s'adressera nommément à chacun des ancêtres en leur demandant, à chacun séparément, de bien vouloir prendre l'offrande sacrificielle pour la remettre au "*bulo* de la porte".

---

(12) Avant la cérémonie, il peut y avoir des consultations, mais il n'y a pas "d'attache de morceau de calebasse" pour le sacrifice. A la terre, on demande seulement si des éléments de désordre vont s'introduire dans la cérémonie.

Pas plus que celle du *bulo* ou des ancêtres, l'identité des victimes sacrificielles ne laisse de place au doute. Dans tous les cas de "sacrifice cérémoniel" de ce type, on devra sacrifier sept poulets qu'aura fournis le lignage du mari. A cette règle, comme à cette autre qui veut qu'au terme du sacrifice les victimes devront être cuites à un feu sacrificiel alimenté par sept fagots de bois apportés par les maris, on se conformera sans pouvoir y apporter une modification.

Nous avons montré en détail que dans un "sacrifice d'attache" de type *padita*, le poulet qu'il tenait en main, le sacrificateur le présentait au *bulo* comme s'il était conforme aux caractéristiques du poulet lu sur le signe du morceau de calebasse. Dans un "sacrifice cérémoniel", il n'y a pas de morceau de calebasse couvert de signes. On pourrait s'attendre à ce que, faute de signe, le sacrificateur y lise directement sur le corp de l'animal les caractéristiques de ce dernier. Or justement il n'en est rien. Il se contente de dire au *bulo* qu'il a dans les mains un animal de telle ou telle espèce mais il n'en décline ni la couleur ni le sexe, ni aucune autre propriété (13). Ce n'est pas là le fait d'une simple omission mais l'application d'une règle stricte qu'on ne pourrait enfreindre sans compromettre le sacrifice. Enfreindre une telle règle, disent les informateurs, reviendrait, de la part du sacrifiant, à attribuer à la puissance un désir alors même que celle-ci n'a rien demandé.

L'animal sacrificiel, on le voit, a un tout autre statut selon qu'il est offert dans un "sacrifice cérémoniel" ou dans un "sacrifice d'attache" de type *padita*. Dans le *padita*, à partir d'un animal-signé, on se sert du corps d'un animal pour en extraire des mots de passe, ceux avec lesquels on construit une demande faite au *bulo*. Dans le "sacrifice cérémoniel", l'animal n'est pas transformé par une parole lue sur des signes. Il n'y a pas de signe, la parole de présentation de l'animal concerne simplement une détermination d'espèce.

---

(13) Nous avons vu (1976) que la victime réellement offerte n'est jamais totalement indifférenciée. Il y a souvent une détermination de sexe et de position par rapport à la procréation (nullipare, primipare, etc.).

Entre le "sacrifice d'attache" et le "sacrifice cérémoniel", il y a une différence d'enjeu très importante. Dans l'état actuel de notre information, nous ne sommes pas en mesure d'en dégager toute la portée. Nous jetterons seulement quelques jalons.

En première approche, on pourrait être tenté d'appréhender cette différence dans des termes comparables à ceux dont se servaient Hubert et Mauss (14) quand ils cherchaient à opposer la classe des rites magiques à celle des rites religieux. Le "sacrifice cérémoniel" a bien, en effet, tous les caractères que les auteurs attribuaient au rite religieux: solennel, public, obligatoire, régulier, licite, intégré dans un culte, au grand jour, "dans un temple", etc. Par certains de ses traits le "sacrifice d'attache" n'est pas sans rappeler le rite magique. Notons d'abord qu'il est parfois le fait d'un individu isolé qui agit dans un but strictement personnel, ou pour l'assouvissement d'un désir inavouable de vengeance. Pour l'exécution de ce rite, il pourra même chercher à se tenir à l'écart de ses parents ou de ses voisins. Il pourra se rendre en brousse ou attendre la nuit. Mais même dans le cas où le "sacrifice d'attache" se présente comme un rite collectif (Cela arrive souvent), il implique comme le rite magique une sorte de privatisation qu'on ne trouve jamais dans le "sacrifice cérémoniel". Dans le rapport sacrificiel qu'il établit avec tel ou tel *bulo* familial ou lignager, le sacrifiant n'agit pas toujours comme le représentant de l'ensemble du groupe cultuel, mais comme celui d'un de ses sous-groupes (famille, matrisegment, etc.). Il peut alors chercher à capter au profit des "siens" des bénéfices privés ou à mobiliser pour eux seuls une "énergie" qui devrait être également répartie entre tous les groupes constituants.

Ceci posé, il nous paraît impossible d'assimiler le "sacrifice d'attache" à un rituel magique. La magie chez les Gourmantché est indissociable de la catégorie de *gnoagu* où entrent les médecines, les poisons, les sortilèges, les charmes, les talismans ou les philtres.

---

(14) "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *Année sociologique*, 1902-1903, repris in MAUSS, M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1960 (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine).



Or la capture d'un *gnoagu* implique un tout autre rapport au monde et à Dieu que celui qui s'instaure dans le sacrifice. En outre, il y a entre la prière sacrificielle faite à un *bulo* et l'incantation adressée au "petit homme noir" (terme d'adresse pour le *gnoagu*) de telles différences au niveau de la formulation de la demande que ce simple fait à lui seul rendrait impossible le regroupement des deux rites dans la même famille. Le "sacrifice d'attache" est un rite qui n'est pas moins religieux que le "sacrifice cérémoniel" mais il implique pour le sacrifiant une façon différente de se situer autant dans l'ordre du monde que dans l'ordre généalogique.

Des fragments de récits d'un devin sur les origines de la divination, nous extrayons ceci. Tout ce qui arrive dans le monde a son origine dans des *kikildiani*--des "signes du commencement"--tracés par Dieu en son sein (15). Le monde est comme un fruit de calebassier, et les signes premiers du monde sont comme ces sillons ou craquelures qu'on aperçoit sur la surface interne de la coque de la calebasse, cette même coque dont le devin extraira un morceau pour préparer sa tablette d'écriture (1978, pp. 22-23). Comme ces sillons, les signes premiers du monde sont des signes en mouvement. Il se divisent, s'allongent, descendent, montent, croissent, décroissent, s'anastomosent et finissent par retourner à leur état premier. Dans les sillons de la calebasse, ce qui est écrit, ce n'est pas seulement l'évolution du fruit du calebassier (sa naissance, sa croissance, sa mort) mais le devenir même des signes du monde (16). Tout ce qui survient dans le monde survient comme une nouvelle naissance (17), mais toute nouvelle

---

(15) Aphorisme de Boayema Lompo, devin du village de Mahadaga (octobre 1975): "Dieu ou la grande mère du monde a écrit le monde dans son ventre pour nous. Il a écrit pour nous dire que les vies sont encastrées l'une dans l'autre et qu'elles vont bientôt se décoller." Aphorisme d'une vieille femme, veuve d'un devin réputé de Mahadaga (octobre 1975): "Tout ce qui existe dans le monde... a son signe du commencement."

(16) Les informateurs, cités dans la note précédente, nous ont informé qu'autrefois tous les grands géomanciens savaient décrypter, comme des signes, ces sillons ou craquelures de la calebasse.

(17) De l'aphorisme de Boayema Lompo, il ressort que "les vies dans le ventre du monde sont encastrées les unes dans les autres comme les calebasses ustensiles, dans la case d'une femme. Chaque femme dispose de jeux de calebasses de plusieurs dimensions qu'elle range les unes dans les autres."

naissance dépend de ce que les Gourmantché subsument sous la notion du *tagama*, ce que nous pouvons traduire par "pouvoir de créer ou de procréer". Or le *tagama* est dans le "ventre du monde". Son apparition, sa disparition, sa réapparition sont produites par les signes du commencement dont le mouvement est en Dieu (18). L'action rituelle ne peut avoir d'efficace que si elle fait venir du *tagama* dans le monde, au lieu même où elle cherche à exercer son effet. Mais comme la "descente" du *tagama* est commandée par les signes du commencement, il faut que, pour chaque rituel, les acteurs se connectent à cet univers des signes premiers et y ajustent leurs gestes, leurs paroles et leurs actes.

Toujours nécessaires, toujours répétés, cette mise en connection et cet ajustement à opérer par rapport aux signes du commencement n'ont pas la même nature selon le moment du temps cosmique où le rite est accompli. A ces "jours que Dieu a séparés pour lui seul", à ces "temps qui valent pour les choses du monde", correspond le temps cosmique de la naissance. Pour chacun comme pour la collectivité, ce qui était à venir dans le précédent temps cosmique de la gestation-- le temps où "la lune est dans ses plis" (19) est maintenant advenu: ces choses qui sont déjà là ne pourront plus advenir, elles ne peuvent plus que suivre leur cours. On le voit, ces rituels dits *badu* n'ont pas pour fonction une commémoration ou un remerciement. On est dans le temps de la naissance: un procès de création est achevé, la chose réalisée s'achemine déjà vers sa destruction. On pourrait dire que ces rituels marquent la séparation de la chose demandée et des signes qui lui ont donné naissance.

---

(18) Aphorisme de la vieille femme, veuve du devin, déjà citée (octobre 1975): "Sans les signes du commencement, il n'y a pas de *tagama*."

(19) D'une enquête récente, il ressort qu'il existe une division quadripartite du mois lunaire. Pendant la période qui précède le nouveau mois lunaire (période de nuit noire), les Gourmantché disent de la lune qu'elle "est dans ses plis". C'est le temps de la gestation.

En dehors de ces temps d'achèvement, bien différente est la nature du rapport du signe au rituel. Il va de nouveau falloir retrouver l'attache entre les signes premiers du monde et les signes du destin individuel de celui qui va s'engager dans un travail rituel et, en particulier, dans le travail du sacrifice. Retrouver l'attache, telle sera bien la fonction du devin interrogeant la terre. "Si ce qui permet de créer n'est pas descendu, qu'il (l'homme) n'a qu'à demander les jets de points tracés sur la terre par le géomancien... qu'il n'a qu'à envoyer le *bulo*... qu'il n'a qu'à demander que ça descende." (20)

Cet aphorisme qui évoque le dire de Dieu au commencement du monde indique en raccourci le procès divination-sacrifice que doit suivre l'individu ou le groupe dès lors qu'il y a à placer une demande par rapport au cours des choses du monde. Devant les jets de points que sa main, "embrayant" sur la demande du client, a tracés sur le sable, le devin a affaire à un doublet des signes premiers. Sans la référence à ces signes premiers qui vont "induire" la descente du *tagama*, aucune chose ne peut être produite, en particulier, aucune chose concernant la vie du client du devin. On pourrait même dire que sans cette même origine, aucun client ne serait là. C'est avec cette double articulation de signes--signes du commencement du monde, signes du destin individuel--que le devin va devoir composer sa prescription. Dans la terre, il devra chercher le *bulo* et les ancêtres qui feront parvenir à Dieu, non pas seulement la prière du sacrifiant, mais aussi le travail des signes articulés sur l'animal et correspondants à la demande. Au terme de la consultation, il gravera sur un bris de calebasse, ramassé là au hasard, les signes en rapport avec les puissances à propitier et les animaux à sacrifier. Mais avant de tracer ces signes--appelés signes deuxièmes--il devra gratter et poncer le bris pour y faire apparaître, dans ses sillons, les signes premiers du ventre du monde.

Le fruit du calebassier, nous l'avons vu, est assimilé au ventre du monde. L'éclat de calebasse détaché de la coque est un fragment de cette matrice céleste originelle. Les Gourmantché disent aussi

---

(20) Aphorisme de Boayema Lompo, devin du village de Mahadaga (octobre 1975).

qu'il est la vie du sacrifiant. Nous disons qu'il s'agit d'un fragment, mais il ne semble pas qu'il faille concevoir son détachement comme une perte de substance pour la matrice dont il est issu. Si pour chaque sacrifice, il est question de faire "descendre" du *tagama*, les signes premiers n'ont jamais à être régénérés; ils n'ont pas quitté la matrice originelle. Le devin les a fait apparaître sur le fragment. Le bris n'est pas renvoyé tel quel à la calebasse du monde. Après le premier acte du sacrifice dans le *padita*, on s'en souvient (1978, pp.26-29 et 49-51), le sacrificateur devra briser en plusieurs fois le fragment et le coller sur le *bulo* (21). Au terme du sacrifice, le *bulo*, imprégné de sang, couvert de plumes et de morceaux de corps de la victime, ira porter les signes à Dieu. Il présentera à Dieu ce qui a été sacrifié, mais le sacrifice ne sera accepté que si Dieu reconnaît dans ce qui lui est présenté son inscription originelle.

Les Gourmantché disent que dans le temps où s'effectue le "sacrifice cérémoniel" *badu*, le *bulo* qu'on propitie n'a rien demandé en ce qui concerne l'identité de la victime sacrificielle. De la même façon, nous l'avons vu, il n'y a pas à chercher dans la terre parmi les *buli* celui qu'on va renvoyer au lieu d'où tout s'origine. Entre le sacrificateur et le *bulo* qui reçoit l'offrande, il n'y a pas d'ancêtre privilégié, mais toute une chaîne dont chaque ancêtre de la lignée constitue un maillon. Autre corollaire de l'absence de divination préalable, il n'y a aucune tablette d'écriture. Enfin, au cours du rite, la formulation de la demande ne s'accompagne d'aucun jeu de verbes forgé sur le nom des animaux-signes.

Par contre, dans le temps qui précède le "sacrifice d'attache", la terre est interrogée sans relâche. Du devin, on dit qu'il doit "marcher,marcher" (Telle est la formule pour qualifier son difficile travail) pour faire apparaître dans la terre les *buli* et les ancêtres qui sont en rapport avec le consultant (individu ou collectif).

Quand le *bulo* se sera "présenté" dans la terre, le devin devra le suivre pour voir s'il ne va pas tenter de s'esquiver. Il devra ensuite lui demander "ce qu'il veut manger". Voudra-t-il des plumes

---

(21) Dans le *padi'pienli*, c'est par cette séquence que s'achève le rite.

noires, rouges, blanches, grises...? Préféra-t-il une huppe ou une tâche noire sur un fond blanc...? C'est en jouant sur la palette des couleurs--réelles ou imaginaires--présentée par les robes des animaux de basse-cour qu'il pourra élaborer une prescription liée à la demande singulière de son client.

Mais il devra aussi procéder à un repérage généalogique précis, et déterminer, parmi les ascendants de son client, ceux qu'il devra invoquer dans la prière sacrificielle. Sur le morceau de calebasse, outre tel ou tel *bulo* déterminé, ce qui est écrit ce n'est pas une lignée d'ancêtres mais dans une lignée (celle des paternels, celle des maternels ou celle des maternels du père) tel ou tel de ses représentants. Il y a là un travail d'extraction et d'isolation que l'on ne retrouve en aucun cas dans le "sacrifice cérémoniel".

De ces formes très différentes de sacrifice ("sacrifice cérémoniel" et "sacrifice d'attache") nous avons dessiné les contours. Nous pouvons maintenant risquer une hypothèse à propos de l'opération faite sur l'oeuf.

Qu'est-ce qu'on tue dans l'oeuf? A chaque fois qu'il détache de l'oeuf un fragment de substance, le sacrificateur invite le *bulo* à prendre un poulet et un poulet qui correspond au signe lu sur son morceau de calebasse. De ce mystérieux poulet offert au *bulo*, les Gourmantché disent: "Celui-là, on ne le voit pas, il est dans l'oeuf." Ces poulets "qu'on ne voit pas", le sacrificateur, à partir du même oeuf, en offre au moins deux (Il y a toujours au moins deux signes non barrés) et, deux, qui ne sont jamais identiques.

Un aspect de la gestuelle du sacrificateur éveille l'attention. Alors qu'il a rendu homogène la substance intérieure de l'oeuf, on a l'impression qu'en en détachant des fragments, il cherche à desencastrier quelque chose. Rappelons que l'oeuf ici traité est indifférent du point de vue de sa fécondation. La mise à mort dans l'oeuf répétée deux fois n'est pas une opération qui remplacerait symboliquement les sacrifices successifs de deux embryon de poulet. Bien qu'il ne manque pas d'exemples en Afrique où la mise à mort d'une femelle gravidé ait pour finalité l'extraction du fœtus qui est la véritable victime du sacrifice, il ne s'agit pas ici de cela. Prendre pour victime un individu dont la vie s'est déjà déployée, c'est sacrifier une vie qui s'est déjà approchée de son terme, et l'on comprend que dans

certaines sociétés, la logique de la mise à mort sacrificielle conduit à immoler un être en son commencement, avant même qu'il ne soit né. Il n'existe pas de pratique de ce genre en pays gourmantché; et ce qui est visé dans le sacrifice de l'oeuf, ce n'est pas le sacrifice d'un vivant pris au stade prénatal.

Si le sacrifice gourmantché implique nécessairement de la mise à mort, ce n'est pas tant pour arrêter la vie d'un individu déterminé que pour arrêter la vie elle-même, c'est-à-dire la reproduction. Cette problématique, nous l'avons d'abord rencontrée lorsque nous avons examiné le problème de la sélection des animaux sacrificiables (1976). Nous avons vu que, parmi les critères de sélection pour le sacrifice, deux étaient retenus: le sexe de l'animal et la place occupée dans la procréation. Pourquoi, à l'intérieur de l'espèce caprin, fallait-il parfois choisir pour le sacrifice des femelles nullipares?

Aujourd'hui, l'examen de l'opération faite sur l'oeuf nous amène à penser qu'avec le sacrifice d'une femelle nullipare, ce qu'on sacrifie, c'est un animal qui possède le potentiel de procréation le plus élevé. Comparée à la nullipare, une jeune primipare est un animal qui a déjà commencé à épuiser le cycle de sa vie de reproductrice. S'il y a toujours de la perte dans le sacrifice, ce qu'on perd en tuant la nullipare, ce n'est pas une unité d'élevage--un élément de l'ensemble--mais le représentant de toute une lignée à venir. Chez les Gourmantché, on ne peut sacrifier que des mâles entiers ou des femelles fécondes. Dans les trois espèces (ovins, caprins, bovins), l'exclusion de la liste des animaux sacrificiables frappe en totalité les individus des deux sexes inaptes à la procréation. Comment comprendre ce choix sinon que, dans tous les cas, on cherche par l'immolation d'un animal à empêcher qu'il ne donne naissance au produit dont il détient la potentialité?

Mais ce qui possède le potentiel de procréation le plus vaste, n'est-ce pas précisément l'oeuf? Les Gourmantchés le disent: "Toute la procréation sort de l'oeuf." L'oeuf, ce n'est pas ici ce qui pourrait contenir un embryon; c'est ce qui contient l'avenir d'une lignée. Si la mise à mort dans le sacrifice implique l'idée d'un point d'arrêt mis à la reproduction, tuer l'oeuf, c'est pousser à l'extrême la logique mise en oeuvre dans le sacrifice d'une nullipare. Le plus sûr moyen pour arrêter la reproduction, c'est de sacrifier dans l'oeuf

ce qui contient une lignée. Comme tant d'autres populations, les Gourmantché prennent le plus souvent pour victimes sacrificielles des animaux d'élevage (22). Pourquoi faut-il donc périodiquement risquer ce qui pour l'éleveur fait l'objet de tant de soins, ce qui fonde la possibilité même de l'élevage? Nous ne pensons pas qu'on puisse se contenter de dire que les Gourmantché, pour renouveler leur pacte avec leurs dieux, cherchant à tromper ces derniers, mettraient en scène un simulacre de perte en vue d'un gain dans le champs de l'avoir.

"Le sacrifice d'attache" de type *padita*, nous l'avons souligné à plusieurs reprises, n'existe pas sans la mise à mort de deux poulets dans l'oeuf avant toute immolation portant sur un ou plusieurs animaux comme tels. Le tableau (cf *supra* fig. 1) nous montre que s'il y a parfois trois poulets dans l'oeuf à donner au *bulo*, il n'y en a jamais moins de deux. Cette nécessité du 2 évoque le fait même de la reproduction, à partir du moment où il s'agit de la reproduction sexuée. Deux lignées doivent intervenir pour qu'il y ait procréation. Nous essaierons de montrer que les deux poulets dans l'oeuf que le sacrificateur donne au *bulo* sont, dans le rite, comme les témoins du lien mythique entre la reproduction et la mort.

---

(22) Nous avons indiqué (1978, p. 17) que l'on choisit parfois des animaux de brousse. Il s'agit de sacrifices "spéciaux" qui prennent place dans un contexte de "magie noire" ou de sorcellerie.

E R R A T A

(Cahier 4 - 1979 - LE SACRIFICE III)

Dans l'article de J. Middleton, Rites of sacrifice among the Lugbara :

- p. 179, 29e ligne : *après* the details of the offerings *lire* : that should be made. There is not the space here to give accounts of all these rites, nor even of a majority of them. Some of them involve offerings presented at the various shrines, ... (*reste du paragraphe inchangé*)
- p. 189, 20e ligne : *après* (both are undrinkable) ., *lire* : The living consume cooked meat, mingled and cooked blood, chyme and chyle, and fermented beer. At spirit offerings the spirits are given uncooked grains and milk ; the living consume small portions of cooked grains and milk. (*reste du paragraphe inchangé*)